

COMMUNIO ET VIRTUS. PEDAGOGÍA DIVINA EN LA REVELACIÓN Y TAREA EDUCATIVA DE LA FAMILIA CRISTIANA

GRAZIANO BORGONOVO

La presente contribución, comenzando por una reflexión sobre algunos precisos pasajes del *Catecismo de la Iglesia Católica*, relativos 1) a la iniciativa de Dios de mostrarse al hombre; 2) a la respuesta del hombre a Dios que se revela; y 3) a la santidad de la Iglesia, tratará de ofrecer, a través de un breve análisis de la nueva ontología que produce la dinámica sacramental, los criterios fundamentales para un camino de educación en las virtudes. Tal camino encuentra en el ámbito familiar su «morada» originaria, y en la estructura de las facultades del alma humana su originaria condición de posibilidad y de ejercicio.

1. DIOS SALE AL ENCUENTRO DEL HOMBRE (CEC, nn. 50-73)

La Revelación divina, a través de la cual «Dios sale al encuentro del hombre», es tratada, en los comienzos del *Catecismo de la Iglesia Católica*, después del deseo natural de Dios con el que ha sido creado el corazón mismo del hombre, y antes de la profesión de fe como «respuesta del hombre a Dios» que se revela.

Si la razón natural permite conocer con certeza la existencia de Dios partiendo de sus obras hasta establecer algunos de sus atributos (cfr. *Rom* 1, 18-23), sólo por una decisión totalmente libre y gratuita Dios comunica a los hombres la propia vida íntima, de otro modo inalcanzable por las limitadas fuerzas de la razón. El «designio de benevolencia» pre-establecido desde toda la eternidad (cfr. *Col* 1, 15-20) se manifiesta con la encarnación del Hijo y el don del Espíritu: por medio de Jesucristo y gracias a Aquél que conduce hacia la verdad completa (cfr. *Jn* 16, 12-15) en la profundidad del misterio trinitario, «pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina» (*Dei Verbum*, n. 2). Sólo porque Dios ha manifestado en Cristo su rostro, tiene el hombre posibilidad de arribar al buen destino

que Dios mismo le ha reservado creándolo, y así, adhiriéndose por la fe a su Señor, ser verdaderamente feliz.

En su manifestación a los hombres, Dios ha seguido una precisa pedagogía, articulada en varias etapas. Después del pecado de los progenitores, por el que todo ser humano está marcado y de cuyos efectos cada uno tiene experiencia, Dios no ha abandonado al hombre al poder de aquella muerte que precisamente por el pecado entró en el mundo (cfr. *Sab* 1, 12-16), sino que ha propuesto continuamente alianzas curativas. Con Noé quiso alcanzar a todas las «naciones» (cfr. *Gén* 9, 8-17 y 10, 4-6), a todos los diversos grupos humanos divididos por lengua y territorio, constantemente sometidos al acoso del politeísmo, de la idolatría y de la guerra fratricida. Para ser reconocido como el único Dios y reunir a la humanidad dispersa, Él elige a Abraham (*Gén* 12), de cuya descendencia forma a Israel, su pueblo. Liberándolo de la esclavitud de Egipto y concediéndole la Ley en la alianza establecida con Moisés en el monte Sinaí, Dios pone las premisas para la venida del Salvador, para cuya espera los profetas serán siempre un reclamo vigoroso.

Con la encarnación del Hijo, Dios pronuncia la palabra definitiva sobre el mundo y sobre la historia de los hombres. Toda la pedagogía divina confluye hacia un tal evento: «En diversos momentos y de muchos modos habló Dios en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas. En estos últimos días nos ha hablado por medio de su Hijo» (*Hb* 1, 1-2). Desde el momento en que en Cristo «todo se ha cumplido» (*Jn* 19, 30), no hay que esperar ninguna revelación ulterior: la historia y el tiempo continúan para que todos lleguen al conocimiento del único mediador entre Dios y los hombres, del único nombre dado bajo el cielo para que los hombres puedan ser salvados (cfr. *Hch* 4, 11-12).

A la fe cristiana corresponde, por otra parte, aferrar durante el curso de los siglos el alcance inagotable del misterio revelado. Tal «depósito» (cfr. *1 Tim* 6, 20 y *2 Tim* 1, 12-14), confiado por los apóstoles a la totalidad de la Iglesia, encuentra en el magisterio vivo de los obispos en comunión con el sucesor de Pedro el punto último de garantía, salvaguardia y auténtica interpretación (cfr. *Dei Verbum*, n. 10). En cambio, las así llamadas revelaciones «privadas», incluidas las que han sido reconocidas por la autoridad suprema de la Iglesia, no pertenecen al depósito de la fe, y no constituyen una «explicitación» de aquella, sino más bien una invitación a vivirla plenamente en una determinada época histórica.

Saliendo al encuentro del hombre, Dios ha adoptado siempre el método de la elección, desde la alianza con Noé y la alianza con Abraham, hasta la llamada por parte de Jesús de «aquellos que él quiso»

(Mc 3, 13-19) y la elección de los pastores legítimos de su nuevo Pueblo. Dios llama a algunos para que todos puedan encontrarlo. A quien Dios ha salido al encuentro introduciéndolo, a través del bautismo, en el Cuerpo de Cristo su Hijo, plenitud de toda la revelación, le ha confiado la misma tarea de anuncio y testimonio.

2. LA RESPUESTA DEL HOMBRE A DIOS (CEC, nn. 142-184)

Ante la iniciativa de Dios, dirigida a hacer partícipe al hombre de su misma vida y amistad, la única respuesta adecuada es la fe.

La fe es definida por el *Catecismo* sobre todo como «una *adhesión personal* del hombre a Dios», y al mismo tiempo e inseparablemente como «el *asentimiento libre a toda la verdad que Dios ha revelado*» (n. 150). Si Abraham es el prototipo de creyente (cfr., por ejemplo, *Hbr* 11 y *Rom* 4), la Virgen María es la realización perfecta de esta «obediencia de la fe» (*Rom* 1, 5 y 16, 26), en la que la relación hombre-Dios se recapitula expresándose en sus términos más precisos. Para el cristiano, creer en Dios implica creer en Aquél que Él ha enviado, su Hijo predilecto (cfr. *Mc*, 1, 11); y puesto que, por otra parte, «nadie puede decir: “Jesús es el Señor” sino bajo la acción del Espíritu Santo» (*1 Cor* 12, 3), es en el Espíritu Santo como la profesión de fe trinitaria se hace posible.

La fe en sí misma posee algunas características esenciales sobre las que el *Catecismo* se detiene justamente. La gracia preveniente y los auxilios interiores del Espíritu Santo generan las disposiciones necesarias para que surja el acto de fe (cfr. *Mt* 16, 16-17), que es ante todo un don de Dios (una virtud sobrenatural infusa). En cuanto que dar crédito a Dios no resulta contrario a la libertad y a la inteligencia del hombre, al acto de fe cooperan con la gracia divina la inteligencia y la voluntad humanas. Las verdades reveladas por Dios aparecen como verdaderas no porque nuestra razón natural pueda agotar su contenido (en este caso sería la razón misma la que asumiría el papel de Dios, contra todo lo que atestigua la experiencia), sino por la misma autoridad de Dios que las revela. La certeza de la fe, fundada sobre la Palabra de Dios, es por eso más sólida que cualquier conocimiento humano, hasta tal punto que, para comprender mejor, es necesario creer, de ahí que el debilitamiento de la fe (y nuestra civilización contemporánea representa desde este punto de vista un dramático testimonio) produzca una decadencia de la razón.

Además de razonable, para ser plenamente humana, la respuesta de la fe debe ser voluntaria. Nadie puede ser coaccionado: la invitación continua a la conversión en la predicación del Evangelio —«oportuna e

inoportunamente», según la advertencia de Pablo (2 *Tim* 4, 2)— se produce para que cada uno llegue a adherirse personalmente al Señor Jesucristo, única causa universal de salvación (cfr., entre muchos otros pasajes, *Mc* 16, 16 y *Jn* 6, 40). Dirigirse a los testimonios de la fe y «tratar cada día el rostro de los santos» —como se expresa uno de los primerísimos documentos de la Iglesia apostólica, la *Didajé*— es condición indispensable, junto a la escucha de la Palabra de Dios y a la oración, para la perseverancia de la fe en el Resucitado, comienzo aquí abajo de la vida eterna (cfr. *Jn* 3).

Llegamos así, con el *Catecismo*, a un último y decisivo pasaje: la fe es un acto eclesial. Nadie puede creer aisladamente, es decir, sin ser sostenido, en la propia fe, por la fe de los demás. Sólo de Dios viene la salvación; sin embargo, por su voluntad, nosotros la recibimos a través de la fe de la Iglesia, que precede, genera, sostiene y nutre la nuestra. En efecto, como la existencia física, también la fe es recibida gratuitamente y «no puede tener a Dios por Padre, quien no tiene a la Iglesia por Madre» (S. Cipriano de Cartago).

Es, por tanto, dentro de la dinámica: «yo creo»-«nosotros creemos», donde se desarrolla la vida cristiana. El acto de fe personal podrá ser conscientemente emitido sólo dentro del acto del Cuerpo cuya Cabeza es Cristo (cfr. *Col* 1, 18), o sea, la Iglesia santa (cfr. *Ef* 5, 26-27). Como una vasija preciosa que contiene una perla de gran valor, la Iglesia es siempre fortalecida por el Espíritu Santo que la garantiza intacta en el cuidado del bien más inestimable: la fe en el Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, nacido, muerto y resucitado por la salvación del mundo.

3. LA IGLESIA ES SANTA, SANTIFICADA Y SANTIFICANTE (CEC, nn. 823-829)

En el Símbolo de la fe, la santidad constituye el segundo atributo de la Iglesia, inseparablemente ligado a los otros tres que especifican su naturaleza (Iglesia una, santa, católica y apostólica).

La Iglesia es *santa* porque es el *Cuerpo de Cristo*, el instrumento de su presencia en el mundo y en la historia después de la Ascensión. Se trata de una santidad plena y total porque no depende de la santidad de sus miembros, sino de la santidad de Cristo que la ha asociado a sí y que ella hace presente. Nacida de un acto de amor, de purificación (cfr. *Ef* 5, 25-26), la Iglesia es «santa e inmaculada» (*Ef* 5, 27), y vive sólo porque Cristo «la alimenta y la cuida» (*Ef* 5, 29). Existe como Iglesia precisamente gracias a tal acción purificadora, necesaria en razón de la humanidad contaminada de la que surge: a pesar de estar

compuesta por pecadores, es sin pecado. «En efecto, Cristo, el Hijo de Dios, a quien con el Padre y con el Espíritu se proclama “el solo Santo”, amó a su Iglesia como a su esposa. Él se entregó por ella para santificarla, la unió a sí mismo como su propio cuerpo» (*Lumen Gentium*, n. 39).

Los miembros de la Iglesia, pecadores y llamados a la santidad, no le pertenecen más que en la medida de la participación en la gracia de la que ella es vehículo: «sus miembros, ciertamente, si se alimentan de esta vida se santifican; si se apartan de ella, contraen pecados y manchas del alma, que impiden que la santidad de ella se difunda radiante» (Pablo VI). Ya santificados por el Bautismo, los cristianos se hacen aquello que han recibido viviendo la vida de la Iglesia santa, lugar en el que Cristo llama a cada hombre a la salvación.

Santa porque es *santificada* por su Señor, siempre por su mediación la Iglesia es también *santificante*. Ella custodia y ejerce los medios de salvación (fe y sacramentos), para permitir la santificación de cada miembro en el seguimiento de Cristo. Sólo el misterio de la elección de Dios está así en el origen de la santidad de los cristianos: «los seguidores de Cristo han sido llamados por Dios y justificados en el Señor Jesús, no por sus propios méritos, sino por su designio de gracia. El bautismo y la fe los ha hecho verdaderamente hijos de Dios, participan de la naturaleza divina y son, por tanto, realmente santos. Por eso deben, con la gracia de Dios, conservar y llevar a plenitud en su vida la santidad que recibieron» (*Lumen Gentium*, n. 40).

La santidad como *camino de perfección* no puede, en consecuencia, concebirse en términos de puro esfuerzo voluntarista, sino sólo en relación a la santidad de Dios y dentro de aquella «morada» donde comienza realmente la conformación de la humanidad con la Persona de Cristo, su Iglesia santa. La caridad, don principal del Espíritu Santo, es su alma y alimento: con la plegaria, la profesión de fe y la Eucaristía (cfr. *Hch* 2, 42) ella marca el tiempo de la Iglesia en la historia de los hombres.

Ejemplos de la santidad en acto son *los santos* que la Iglesia solemnemente proclama elevándolos al honor de los altares. Habiendo practicado de modo heroico las virtudes y habiendo vivido en la fidelidad a la gracia de Dios, son presentados a todos los fieles como modelos e intercesores. Lejos de ser un «superhombre infalible», el santo es, sobre todo, el hombre verdadero, aquél que se adhiere sin reservas al destino bueno para el cual su corazón y el de todo hombre han sido creados. En la santa Iglesia, sólo la *Virgen María*, preservada del pecado por ser la Madre de Cristo, es perfectamente santa en todo su ser. Por esto la Iglesia inmaculada, sin mancha y sin arruga, tiene en ella su paradigma y su plena y perfecta realización. Todo cristiano, miembro pecador

de la santa Iglesia, mira a María, la «toda santa», para aprender de ella a seguir a Cristo, para que se realice en todos y por todas partes el designio salvífico de Dios.

4. LA TAREA EDUCATIVA DE LA FAMILIA: FUNDAMENTOS Y EJEMPLIFICACIÓN

Desde los orígenes hasta el fin de los tiempos, la obra divina ha sido y será la de educar a su pueblo. Él lo ha hecho con repetidas intervenciones en la historia de Israel, con el don de la Ley sobre el monte Sinaí, con la llamada incansable ejercida por los Profetas. Lo ha hecho sobre todo con la Encarnación del Hijo eterno, que ha merecido la salvación para todo hombre que a Él se une. El Espíritu Santo después, «primer don a los creyentes», lleva a su último cumplimiento la obra educadora de Dios, permitiendo la interiorización de la Ley, colocada desde ahora en el fondo del corazón (cfr. *Jer* 31, 31-34), y el crecimiento fiel, hasta su plenitud, del Cuerpo de la Iglesia.

Dios ha creado al comienzo al hombre «a su imagen y semejanza» (*Gén* 1, 26), y lo ha hecho partícipe de la misma tarea educativa, al concederle el poder de transmitir responsablemente la vida recibida y ejercitar el dominio sobre el resto de la creación.

Puesto que la imagen de Dios está constituida en la persona creada, que es hombre y mujer —«macho y hembra los creó» (*Gén* 1, 27)—, el hombre y la mujer manifiestan con su realización ya sea el amor que Dios les da, ya sea el amor que hay en Dios mismo. Comprendemos entonces por qué «la tarea educativa tiene sus raíces en la vocación primordial de los esposos a participar en la obra creadora de Dios; ellos, engendrando en el amor y por amor una nueva persona, que tiene en sí la vocación al crecimiento y al desarrollo, asumen por eso mismo la obligación de ayudarla eficazmente a vivir una vida plenamente humana» (*Familiaris Consortio*, n. 36).

Y no sólo eso. Habiendo elevado el Señor el amor de un hombre y de una mujer a signo eficaz (sacramento) de su amor por la Iglesia (cfr., por ejemplo, *Ef* 5, 21-33), «el deber educativo recibe del sacramento del matrimonio la dignidad y la llamada a ser un verdadero y propio “ministerio” de la Iglesia al servicio de la edificación de sus miembros. Tal es la grandeza y el esplendor del ministerio educativo de los padres cristianos, que santo Tomás no duda en compararlo con el ministerio de los sacerdotes: “Algunos propagan y conservan la vida espiritual con un ministerio únicamente espiritual: es la tarea del sacramento del orden; otros hacen esto respecto de la vida a la vez corporal y espiritual, y esto se realiza con el sacramento del matrimonio,

en el que el hombre y la mujer se unen para engendrar la prole y educarla en el culto a Dios" (*Summa contra Gentiles*, IV, 58)... Así la familia de los bautizados, convocada como iglesia doméstica por la Palabra y por el Sacramento, llega a ser a la vez, como la gran Iglesia, maestra y madre» (*Familiaris Consortio*, n. 38).

Si estos son los fundamentos, naturales y revelados, de la gran obra educativa, ahora vale la pena pasar revista brevemente a algunas actitudes que favorecen el crecimiento armónico de la personalidad humana en el interior de la familia. El *Catecismo* ofrece al respecto páginas verdaderamente luminosas, en las que siempre domina la preocupación de educar en las *virtudes*. «Los padres son los primeros responsables de la educación de sus hijos. Testimonian esta responsabilidad ante todo por la *creación de un hogar*, donde la ternura, el perdón, el respeto, la fidelidad y el servicio desinteresado son norma. El hogar es un lugar apropiado para la *educación de las virtudes*. Ésta requiere el aprendizaje de la abnegación, de un sano juicio, del dominio de sí, condiciones de toda libertad verdadera» (*CEC*, n. 2223).

Y en otro momento: «Las virtudes humanas adquiridas mediante la educación, mediante actos deliberados, y una perseverancia reanudada siempre en el esfuerzo, son purificadas y elevadas por la gracia divina. Con la ayuda de Dios forjan el carácter y dan soltura en la práctica del bien. El hombre virtuoso es feliz al practicarlas» (*CEC*, n. 1810). Encontramos así, con la referencia a la gracia, aquella fuente sobrenatural que, sola, cumple y da estabilidad al original ímpetu de bien del corazón humano, herido, pero no destruido, por el pecado.

Una tarea que se prolonga durante toda la vida es la relativa a la *educación de la conciencia*. «Desde los primeros años despierta al niño al conocimiento y la práctica de la ley interior reconocida por la conciencia moral. Una educación prudente enseña la virtud; preserva o sana del miedo, del egoísmo y del orgullo, de los insanos sentimientos de culpabilidad y de los movimientos de complacencia, nacidos de la debilidad y de las faltas humanas. La educación de la conciencia garantiza la libertad y engendra la paz del corazón» (*CEC*, n. 1784).

Todo esto, sin embargo, no puede realizarse sin la oración como entrega renovada cada día en la presencia de Cristo, y que es el alma de la vida cristianamente madura. «La *familia cristiana* es el primer ámbito para la educación en la oración. Fundada en el sacramento del Matrimonio, es la "iglesia doméstica" donde los hijos de Dios aprenden a orar "en Iglesia" y a perseverar en la oración. Particularmente para los niños pequeños, la oración diaria familiar es el primer testimonio de la memoria viva de la Iglesia que es despertada pacientemente por el Espíritu Santo» (*CEC*, n. 2685).

5. EL CREYENTE EN LA IGLESIA Y LA RESPONSABILIDAD EDUCATIVA. IDEAS PARA LA ARTICULACIÓN DE UNA TEOLOGÍA MORAL

5.1. *De la autonomía a la pertenencia reconocida*

Reflexionar teológicamente sobre la tarea educativa de la familia cristiana, implica —una vez recogidos estos fundamentales datos bíblicos y magisteriales— un problema previo de importancia igualmente fundamental. Podemos formularlo así: ¿cuál es la actitud adecuada del creyente frente a la Iglesia, cara a un acercamiento provechoso para la responsabilidad educativa o, más en general, a una reflexión sobre los temas de la conducta humana que sea serena, libre de los densos condicionamientos asumidos por la mentalidad común dominante?

Para nosotros, las realidades de las que aquí se trata son la Iglesia y la teología. Y la teología no puede ser teología más que en la Iglesia y desde la Iglesia, so pena, simplemente, de su no-poder-ser. No puede *la realidad-Iglesia*, en su estructura sacramental y de cuerpo bien trabado en sus miembros y en su autoridad, ser mirada como una instancia extraña a la ciencia del teólogo dogmático, del pastor de almas o del moralista. «Si, para la teología, Iglesia y autoridad eclesial son algo extraño a la ciencia, a la ciencia teológica, Iglesia y teología están las dos en peligro. Porque una Iglesia sin teología se empobrece y se convierte en ciega; una teología sin Iglesia se disuelve en la arbitrariedad»¹.

Es preciso, por tanto, partir de lo que somos, o mejor, de lo que hemos sido hechos por gracia. «Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí», afirma, sin utilizar metáfora alguna sino con plena conciencia y realismo, San Pablo (*Gál* 2, 20). Nos arriesgaríamos, sin embargo, a ponernos nosotros mismos en el centro o «debilitaríamos demasiado el sentido de esta frase si la explicásemos así: hacerse cristiano y ser cristiano se apoyan en una conversión», como si se tratase simplemente «de una revisión de algunas de nuestras opiniones, o de algunas de nuestras posiciones». Más a fondo: es un cambio de sujeto lo que debe sobrevenir. «El yo deja de ser un sujeto autónomo, que tiene en sí mismo su propia consistencia. Es arrancado a sí mismo, e insertado en un nuevo sujeto. No es que el yo desaparezca simplemente y definitivamente; debe dejarse caer, perderse, para poder después recibirse de nuevo en un yo más grande, y juntamente con éste»², según cuanto ha sido asegurado por el Señor mismo con la imagen del grano de trigo caído en la tierra (cfr. *Jn* 12, 24).

1. J. RATZINGER, *Teologia e Chiesa*, en «Communio» 15 (1986), n. 87, p. 94, reproducido en ID., *Natura e compito della teologia*, Jaca Book, Milano 1993, p. 47.

2. *Ibid.*, p. 96 (artículo) y pp. 49-50 (volumen).

Pero ¿quién opera este cambio —debemos preguntarnos en consecuencia—, y un cambio tal que se pueda llegar a decir, con San Pablo, «todos vosotros sois *uno* en Cristo Jesús»? (*Gál* 3, 28). «Es imposible que cada uno se proponga operar por sí mismo el cambio de sujeto del que aquí se trata. Sería ilógico y contradictorio», no pudiendo el hombre nuevo ser producto del viejo. El cambio de personalidad y de acción «puede llegar sólo del exterior, como proveniente de otro... Se trata de un evento sacramental, y por ello eclesial. Lo pasivo del hacerse cristiano exige lo activo de la Iglesia que opera, de la Iglesia en la que la unidad del sujeto de los creyentes se manifiesta en la concreción de las personas físicas y de la historia»³, lugar privilegiado para la comunicación de lo divino.

¿Cómo se verifica, cómo es posible que suceda hoy el encuentro con Cristo, el sujeto nuevo que nos precede, en el cual somos sacramentalmente insertados, y que constituye el origen y el fin de la pedagogía divina a lo largo de todo su revelarse en la historia? Es «el Espíritu el que produce un espacio de escucha y de memoria, un *nosotros*, que en Juan define la Iglesia como lugar del conocimiento. Sólo en este *nosotros* que es pertenencia al origen, sólo gracias a la pertenencia acontece el comprender»⁴.

Es preciso recuperar hoy *este* horizonte, profundizar en *esta* conciencia, para plantear correctamente una reflexión sobre conceptos fundamentales de la conducta humana, también en el campo específicamente educativo, para poder comprenderlos según verdad y obtener beneficio, en cuanto respuesta auténtica al común y perenne deseo de felicidad. Sin tal conciencia eclesial vivida, nos volveremos a encontrar de hecho distanciándonos de Aquél que, por la potencia del Espíritu Santo y la gracia de los Sacramentos, nos ha regenerado —y continuamente nos regenera— en Cristo. De la autonomía a la pertenencia reconocida, por tanto.

«El punto decisivo que hay que recobrar para plantear correctamente una reflexión teológica sobre la conducta moral del cristiano es la memoria del hecho que la libertad del hombre y su conducta son absolutamente precedidas de un don gratuito de Dios. En el origen de toda su iniciativa la libertad humana se encuentra precedida de un amor que la constituye, creándola y redimiéndola (es decir, re-donándola a sí misma en el perdón). La acción del hombre no puede ser pensada más que como respuesta de amor al Amor, no puede más que radicarse en el amor previo de Dios... En otros términos, el cristiano

3. *Ibid.*, p. 97 (artículo) y p. 51 (volumen).

4. *Ibid.*, pp. 98-99 (artículo) y p. 53 (volumen).

debe ante todo “morar” en el amor de Dios (cfr. *Jn* 15), precisamente porque en el cristianismo el “recibir” es el acontecimiento absolutamente originario, configurando así de una vez por todas el primado del *logos* sobre el *ethos*. Sólo a partir de la plenitud del amor manifestado en la Cruz de Cristo, el cristiano recibe el poder de actuar en el amor. Los factores fundamentales y decisivos para el actuar moral del cristiano preceden, por tanto, al ámbito propio de la teología moral (así como preceden a la libertad humana, sobre todo en cuanto libertad de elección): la predestinación, la creación, la justificación, la Eucaristía, la llamada a la santidad en la participación de la vida divina... Se trata de acontecimientos no primaria y esencialmente morales, sino que fundan la moralidad. Ahora bien, este amor, que precede y funda la libertad como su morada, tiene una dimensión constitutivamente eclesial»⁵.

Decir con San Pablo que el designio divino dirigido a recapitular todas las cosas en Cristo (porque *esto* es el Amor de Dios) tiene una dimensión constitutivamente eclesial (cfr. *Ef* 1, 3-14 y *Col* 1, 15-20), significa excluir, *ex hypothesi*, su carácter accesorio, añadido, como si fuese no-originario y por ello sociológicamente reductible o moralmente superable. Tal asunción indica la *especificidad* del ser-en-Cristo, señalando el paso del *yo* natural al *nosotros* de la gracia. En otras palabras: la dimensión eclesial tiene un valor moral y educativo de primer orden precisamente por la *caridad* divina que es el elemento que hace surgir la Iglesia.

Sólo en la Iglesia «el hombre ve desde el interior de aquella relación y opera con una energía continuamente *dada por esa relación*»⁶, ya que el Señor no revela su querer a cada hombre aisladamente, «sino que se hace conocer en la “comunidad del Nuevo Pacto”, carta que Cristo escribe en los corazones de los hombres (cfr. *2 Cor* 3, 2 ss)... En este sentido la Iglesia es el “lugar fontal” del reconocimiento ético», en el que «son recogidas todas las “fuentes” de las cuales se deben extraer los conocimientos éticos objetivos»⁷. De otra parte, las fuentes de la moralidad no ocupan en la moral cristiana un «espacio externo» al horizonte eclesial, donde el juicio subjetivo procedería de modo «autónomo». El

5. L. MELINA, *Ecclesialità e teologia morale. Spunti per un «ri-dimensionamento» teologico della morale*, en «Anthropotes» 5 (1989) 7-27 (aquí, pp. 11-12). En cuanto al análisis filosófico de la precedencia del perdón sobre la libertad, cfr. A. CHAPPELLE, *Les fondements de l'éthique. La symbolique de l'action*, IET, Bruxelles 1988, pp. 19-58 y 149-183.

6. L. GIUSSANI, *La Chiesa come luogo di moralità*, en «Communio» 6 (1977), n. 34, p. 16, reproducido en ID., *Alla ricerca del volto umano*, Rizzoli, Milán 1995, pp. 229-237 (cit. p. 235, en cursiva en el texto).

7. H. SCHÜRMANN, *Die Gemeinde des Neuen Bundes als der Quellort des sittlichen Erkennens nach Paulus*, en «Catholica» 26 (1972) 18.

conocimiento ético, por el contrario, se convierte en eficaz gracias al reconocimiento previo de la «comunidad del Nuevo Pacto», ámbito de su garantía.

Por tanto, el hombre no sólo no sufre daño debido a la reconducción de su conducta a los fundamentos que la constituyen, sino que encuentra en tales raíces la única posibilidad de salvaguardia a su existencia. «La identidad, la persona, la libertad, la conciencia reciben verdad y reconocimiento, es decir, son sustraídas a la alienación y, en último término, a la imposibilidad, no ya en la medida en la que Dios, Jesucristo y la Iglesia las reconocen en su autonomía no alterable, sino por el hecho de que la relación teológica y cristológica las constituye, poniéndolas en una disposición completamente opuesta a la de una amenaza o compromiso»⁸. «La indentificación del hombre, que intente ser teológica, debe —por rigurosa coincidencia— ser cristológica: la imagen real del hombre, correspondiente al designio creador de Dios, por la conformidad a la que cada hombre ha sido efectivamente concebido. Es la relación objetiva con la singularidad “universal” de Jesucristo la que concretamente ofrece los componentes del ser hombre: un ser hombre según la predestinación eterna de Dios»⁹. Tal es «la integralidad cristiana de la moral» que a la Iglesia pertenece servir y promover, siendo ella misma «el resultado en acto precisamente del actuar y del vivir cristiano»¹⁰.

5.2. *El ejercicio de la dinámica virtuosa*

La capacidad que el hombre posee de llegar a una decisión libre, supone una implicación plena de *todas* sus facultades¹¹. Si la razón humana es principio de movimiento, la rectitud de la misma «está en relación con el intelecto divino en la misma relación con que un motor más bajo está en relación con el más elevado, porque la razón eterna es

8. I. BIFFI, *Fondazione teologica-cristologica-ecclesiologica della morale*, en AA.VV., *Persona, Verità e Morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia morale* (Roma, 7-12 aprile 1986), Città Nuova, Roma 1987, p. 28.

9. *Ibid.*, p. 32.

10. *Ibid.*, pp. 34-35.

11. También las ligadas al irascible y al concupiscible. Por eso el *Catecismo* se refiere ampliamente a Santo Tomás también a propósito de las *pasiones*. «En sí mismas, las pasiones no son buenas ni malas. Sólo reciben calificación moral en la medida en que dependen de la razón y de la voluntad. Las pasiones se llaman voluntarias “o porque están ordenadas por la voluntad, o porque la voluntad no se opone a ellas”. Pertenecen a la perfección del bien moral o humano el que las pasiones estén reguladas por la razón» (*CEC*, n. 1767). Se hace aquí referencia directa a la *I-II*, q. 24, art. 1, e indirecta, al art. 3 de la misma cuestión. Cfr. también q. 26, art. 4 —cit. en *CEC*, n. 1766—, donde se asume la definición aristotélica de amor: «Amar es desear el bien a alguien».

la regla suprema de toda rectitud humana. Por ello, la prudencia, que confiere la rectitud de la razón, viene máximamente potenciada y ayudada en cuanto es regulada y movida por el Espíritu Santo. Esta tarea pertenece al don de Consejo»¹².

Dada la desproporción de naturaleza entre la luz intelectual de la razón y la realidad inteligible¹³; dada también la desproporción entre la excelencia que una virtud puede realizar y el fin último de la beatitud¹⁴; dada en fin la ignorancia, causada por el pecado original, que «ha reducido el número de las verdades naturales que podemos conocer, dejándonos expuestos al error, sobre todo cuando se trata del *orden moral práctico*»¹⁵, para un perfecto funcionamiento de la inteligencia en la dinámica del acto humano, se necesita un *socorro superior*, para que la verdad sea conocida, amada y realizada.

El don de Consejo que fortifica la prudencia se injerta precisamente en la capacidad habitual natural a la que la tradición teológica clásica ha dado el nombre de «sindéresis»¹⁶. Limitándose la prudencia, por una parte, a cuanto la razón puede comprender, y no pudiendo extenderse, por otra, a todas las singulares circunstancias contingentes, el don de Consejo guía «al hombre en la indagación de su consejo»¹⁷. De otra parte, el consejo más elevado que el Señor mismo ofrece a quien desea ser acogido y perdonado por Él es el de actuar con misericordia respecto a los propios semejantes (cfr. *Mt* 7, 1 y *Lc* 6, 36). De ahí que, habiendo afirmado San Pablo que «la piedad es útil para todo» (*1 Tim* 4, 8), San Agustín, en su célebre *De Sermone Domini in Monte*¹⁸, proclame que «a los misericordiosos les corresponde el consejo», estableciendo así una conexión entre las bienaventuranzas sobrenatu-

12. *II-II*, q. 52, art. 2. La razón está bien explicada en el ad 1: «Iudicare et praecipere non est moti, sed moventis. Et quia in donis Spiritus Sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota (cfr. *I-II*, q. 68, art. 1), inde non est quod non fuit conveniens quod donum correspondens prudentiae praeceptum diceretur vel iudicium, sed consilium, per quod potest significari *motio mentis consiliatae ab alio consiliante*».

13. Cfr. *I-II*, q. 109, art. 1.

14. Cfr. *I-II*, q. 5, art. 5.

15. Así comenta con claridad R. MULARD, *La grâce (I-II, qq. 109-114)*, «Revue des Jeunes» 1 (Paris 1929) 251.

16. Me permito remitir a mi texto *Sinderesi e coscienza nel pensiero di san Tommaso d'Aquino. Contributi per un «ri-dimensionamento» della coscienza morale nella teologia contemporanea*, Studia Friburgensia n. 81, Éditions Universitaires, Fribourg (CH) 1996, en el que he afrontado analíticamente las complejas cuestiones aquí apenas esbozadas.

17. *II-II*, q. 52, art. 1, ad 1: «...Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia et contingentia quae occurrere possunt, fit quod «cogitationes mortalium sunt timidae, et incertae providentiae nostrae», ut dicitur *Sap* 11, 14. Et ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi a Deo, qui omnia comprehendit. Quod fit per donum consilii, per quod homo dirigitur quasi consilio a Deo accepto».

18. S. AGUSTÍN, *De Sermone Domini in Monte*, cap. 4. Cfr. S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg-Paris 1993, pp. 154-177.

rales y los dones del Espíritu Santo. Teniendo el consejo como objeto propio lo que es útil para alcanzar el fin —desarrolla después en la misma línea y en términos técnicos Santo Tomás—, a él corresponde la misericordia, «no para que cumpla las obras, sino para que guíe su cumplimiento (*non sicut elicienti, sed sicut dirigenti*)»¹⁹. En suma, el Consejo extiende de modo conforme a su naturaleza, la familiaridad con la verdad, de modo que las acciones humanas —y es aquí fundamental una nota de R. Cessario de la cual emerge el horizonte cristiano específico determinado por la prudencia infusa— «se remitan voluntariamente a la enseñanza salvífica que encontramos en la Iglesia»²⁰. La dimensión eclesial nos aparece así en el régimen cristiano como el análogo de lo que la dimensión «política» de la prudencia es a nivel natural²¹.

Si la conciencia es el acto cognoscitivo de la razón práctica, la prudencia es, por tanto, el hábito intelectual virtuoso con el que dirige y regula la situación concreta determinada. «Bonum est faciendum, malum est vitandum»: del primer principio de la ley natural, posesión indeleble de la sindéresis, la razón humana obtiene el juicio de conciencia como conclusión de un silogismo práctico, que si está ciertamente orientado a la acción que hay que dirigir, permanece por sí mismo todavía en un nivel cognoscitivo previo. El hábito de la virtud de la prudencia, por el contrario, se caracteriza precisamente por la *connaturalidad efectiva con el bien*²², que trata de realizar, evitando medios inadecuados, y con el concurso del deseo recto, en lo concreto de una elección precisa.

La conciencia descende directamente de la ley conocida, obliga al acto (*simpliciter* si verdadera, *secundum quid* si errónea)²³; en cambio, la prudencia tiende más bien a la perfección del acto, en el discernimiento de las circunstancias que lo acompañan. Al servicio de la virtud, la obligatoriedad de la ley no sólo no viene a menos, sino que alcanza el principio adecuado para que las inclinaciones naturales que la fundan se ejerciten, y el «mínimo» del vínculo impuesto por la con-

19. *II-II*, q. 52, art. 4, resp.

20. R. CESSARIO, *Le virtù*, coll. Amateca, n. 19, Jaca Book, Milán 1994, p. 139.

21. Para la «prudencia política» véase *II-II*, q. 47, art. 10-12.

22. Cfr. *Veritatis Splendor*, n. 64: «...En efecto, para poder “distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo bueno, lo agradable, lo perfecto” (*Rom* 12, 2) sí es necesario el conocimiento de la ley de Dios en general, pero ésta no es suficiente: es indispensable una especie de “*connaturalidad*” entre el hombre y el verdadero bien. Tal connaturalidad se fundamenta y se desarrolla en las actitudes virtuosas del hombre mismo: la prudencia y las otras virtudes cardinales, y en primer lugar las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad. En este sentido, Jesús ha dicho: “El que obra la verdad, va a la luz” (*Jn* 3, 21)». Cfr. *II-II*, q. 45, art. 2.

23. Sobre la conciencia errónea, cfr. *De Veritate*, q. 17, art. 4; referencia en *Veritatis Splendor*, n. 63.

ciencia (límite inferior, transgrediendo el cual el acto es por tanto malo) florezca en el «máximo» del bien (excelencia superior ilimitada, única realidad que puede hacer bueno el acto singular), que se reconoce con el juicio y se realiza con la decisión. El acompañamiento fiel de la misericordia de Dios se entiende entonces, desde el punto de vista de la dinámica del acto humano, como la obra del don de Consejo, que, sosteniendo una «prudencialidad» deseada y vivida, guía la razón humana en la búsqueda y en el juicio hasta la emisión de su precepto.

En definitiva, cuanto menos despierto está el hábito virtuoso, tanto más la conciencia resulta amodorrada. En términos positivos diremos: la educación de la virtud es el instrumento más adecuado para que se forme un juicio verdadero de conciencia, juicio que es condición racional para la realización de una buena acción.

«Los padres son los primeros responsables de la educación de sus hijos... El hogar es un lugar apropiado para la *educación de las virtudes*. Ésta requiere el aprendizaje de la abnegación, de un sano juicio, del dominio de sí, condiciones de toda libertad verdadera» (CEC, n. 2223). «Desde los primeros años despierta al niño al conocimiento y la práctica de la ley interior reconocida por la conciencia moral. Una educación prudente enseña la virtud; preserva o cura del miedo, del egoísmo y del orgullo, de los insanos sentimientos de culpabilidad y de los movimientos de complacencia, nacidos de la debilidad y de las faltas humanas. La educación de la conciencia garantiza la libertad y engendra la paz del corazón» (CEC, n. 1784). La tarea educativa de la familia cristiana nos parece poder ser así definida en torno a estas dos fundamentales articulaciones: *virtus et communio*, que la naturaleza atestigüa y que la gracia perfecciona y lleva a cumplimiento.